

AMOR E AMIZADE NA CULTURA POLÍTICA DOS SÉCULOS XVI E XVII

PEDRO CARDIM *

Num estudo recente sobre a cultura política do Antigo Regime, o historiador italiano Aurelio Musi chamou a atenção para a pluralidade de formas de solidariedade que existiam naquela época: a par dos vínculos familiares proliferavam as fidelidades de vassalagem, de estatuto, de clã ou de facção, para citar apenas os casos mais frequentes ¹. No entanto, e de acordo com o mesmo Musi, todas estas ligações assentavam num sentimento comum, o qual revelava uma força e uma omnipresença invulgar: o amor pelo próximo.

Com efeito, entre as diversas formas de relacionamento que marcaram presença no mundo ibérico dos inícios da época moderna, o amor pelo próximo constituiu um dos estados anímicos mais difundidos e de significado mais fecundo. Ao longo desse período a benevolência suscitou um enorme volume de reflexão, e essa reflexão possui, como veremos, uma relevância muito especial para a cultura política que era então vigente ².

Assim, nas páginas que se seguem iremos apresentar uma proposta de investigação sobre o significado político do amor e da amizade no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII, um estudo que assenta no pressuposto de que os afectos, no passado, eram vividos de um modo muito diverso do actual, e de que os campos de emergência

* Universidade Nova de Lisboa.

¹ Aurelio Musi, «La fedeltà al re nella prima età moderna (a proposito di un libro di Rosario Villari)», *Scienza & Politica*, 12 (1995) pp. 3-17.

² Bartolomé Clavero, *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*, Milão, Giuffrè Editore, 1991.

desses estados de espírito eram, também, muito diferentes daqueles que caracterizam a sociabilidade dos nossos dias. De facto, o conceito que actualmente possuímos de amizade e de amor corresponde, fundamentalmente, a uma «invenção» recente, remontando ao século XIX. Foi no contexto do *Romantismo* que emergiu um modelo de relacionamento amistoso essencialmente ligado à esfera privada, marcado por uma notória ausência de formalização ou de rituais públicos, e por flexibilidade na gestão desse vínculo. Uma ligação que, não obstante o facto de possuir a mesma designação, era bastante diversa daquilo que caracterizava a benevolência e a amizade no período anterior ao século XVIII.

A amizade e o amor dos nossos dias, por conseguinte, têm pouco a ver com o modo como esses afectos foram encarados no passado. Como veremos, durante a época moderna o amor e a amizade geraram laços sociais muito formalizados, instaurando mecanismos comportamentais que constrangiam fortemente a conduta quotidiana³. É imprescindível ter em conta esta dimensão de alteridade⁴ que caracterizava os sentimentos dos séculos XVI e XVII, considerar os seus aspectos «exóticos», mesmo que eles se encontrem muito distantes das práticas que hoje acompanham esses afectos. Os antropólogos que estudaram as práticas amistosas em sociedades extra-europeias também insistiram nessa dimensão «outra» dos afectos. Tais estudos tiveram como ponto de partida as investigações de E. E. Evans-Pritchard e de Raymond Firth, posteriormente continuadas por S. W. Mintz, E. R. Wolf, S. N. Eisenstadt, entre outros, resultando um conjunto de trabalhos que provou ser possível aceder aos estados de espírito de sociedades culturalmente muito distanciadas da actual. O seu principal contributo acaba por ser, no fundo, uma lição de método, pois demonstram que, através dos gestos externos e dos aspectos visíveis da conduta, é possível ter acesso ao mundo dos sentimentos e compreender a ordem que os governava.

³ Benjamin Nelson, *The idea of usury: from tribal brotherhood to universal otherhood*, 2nd edition enlarged, Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1969.

⁴ Acerca das implicações teóricas suscitadas pela distância cultural que nos separa do Antigo Regime, vide Daniela Frigo, «»*Disciplina Rei Familiarae*»: a economia como modelo administrativo de *Ancien Regime*», *Penélope. Fazer e desfazer a história*, 6 (1991) pp. 48 segs.

É certo que esta opção de trabalho é tudo menos típica, sobretudo numa área como a da história política, onde, tradicionalmente, sempre foram privilegiadas as razões exteriores – económicas e sociais, sobretudo – para explicar a natureza das relações de poder. A nossa proposta de investigação segue, precisamente, o caminho inverso: rompendo com tal «rotina», e na linha do que afirmou recentemente o historiador do direito Carlos Petit, trata-se de explicar o comportamento político a partir da interioridade, explicar as relações de poder através das suas razões internas, através dos estados de espírito e da sua capacidade para dar forma ao comportamento ⁵.

Não é menos certo, porém, que esta opção pela interioridade se relaciona com o clima que actualmente se vive na generalidade do campo historiográfico ⁶. De facto, nos últimos tempos a historiografia política tem vindo a abandonar as explicações económicas, substituindo-as por conceptualizações extra-económicas e por um interesse acrescido pelo poder conformador das construções dogmáticas, sobretudo daquelas que foram produzidas no âmbito da teologia e do universo jurídico. Como tal, e à semelhança do que acontece nesses trabalhos, o presente estudo irá privilegiar a interioridade das pessoas e o universo das disciplinas sociais, procurando explicitar os mecanismos informais que, a um nível profundo, organizavam a vida comunitária ⁷.

As imagens coetâneas do amor e da amizade

Começámos por afirmar que o amor pelo próximo e a amizade foram objecto de um enorme interesse por aqueles que viveram durante os séculos XVI e XVII. Vejamos, de forma muito sucinta, o lugar que essa temática ocupou na ordem dos saberes, na literatura e nas artes visuais desse período.

⁵ Carlos Petit, «Juristas y Pasiones. Motivos de un encuentro» in C. Petit (org.), *Las pasiones del jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 9-19.

⁶ Simona Cerutti, «Normes et pratiques, ou de la légitimité de leur opposition» in Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, Albin Michel, 1995, pp. 127-149.

⁷ Paolo Prodi (dir.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonha, Il Mulino, 1994.

Antes de mais, merece referência o campo da teologia. De facto, no início da época moderna foram muitos os teólogos que escreveram acerca do amor e da amizade, sublinhando a sua onnipresença nos diversos momentos da vida humana. Nos escritos teológicos o amor foi retratado como uma propriedade natural dos homens, como uma inclinação inata para a colaboração e para a entre-ajuda, preenchendo todos os momentos da existência dos seres humanos. O amor pautava tanto a relação mais pessoal que os homens mantinham consigo mesmos, como o laço anímico que os colocava em comunicação com a divindade; para além disso, o amor impregnava a vivência familiar e as relações de consanguinidade; e, por fim, fora do espaço doméstico, o amor pelo próximo e a amizade continuavam a ser os laços mais essenciais, traduzindo-se em gestos caritativos, mas também na entre-ajuda e na colaboração tendo em vista o bem estar geral da comunidade. Todos os teólogos afirmavam unanimemente que os homens estavam naturalmente inclinados a viver em comunidade, trabalhando em conjunto para atingir uma mesma finalidade: o «bem comum». Nesse contexto, o «bem próprio», o bem individual contava necessariamente muito pouco ⁸.

Para além de insistir na naturalidade e na onnipresença do amor, a literatura teológica transmitiu uma série de regras que deviam nortear o amor e a relação de amizade. Com efeito, o amor pelo próximo foi motivo de intensa e, não poucas vezes, apaixonada discussão, e tal discussão remetia, insistentemente, para autores e para tempos ancestrais: Platão, Aristóteles, Xenofonte, Séneca e Cícero encontram-se entre as figuras mais citadas por essas obras, até porque eram pensadores muito apreciados no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII ⁹. À semelhança do que aconteceu com outros ramos do saber

⁸ Michel Villey, «Politique et loi dans la *Somme Théologique* de Thomas d'Aquin» in AA. VV., *L'Etat Moderne: le Droit, l'Espace et les formes de l'Etat*, Paris, CNRS, 1990, pp. 19 segs.

⁹ Anthony Pagden, «The Diffusion of Aristotle's Moral Philosophy in Spain, ca. 1400 – ca. 1600», *Traditio*, XXXI (1975) pp. 287-313; cfr. alguns exemplos da difusão dessa literatura no mundo ibérico dos séculos XV, XVI e XVII: *Livro dos Ofícios de Marco Túlio Cícero o qual tornou em Linguagem o Infante D. Pedro, Duque de Coimbra*, ed. crítica segundo o mss. de Madrid por Joseph M. Piel, Coimbra, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948; Marco Túlio Cícero, *Libros de * De los Oficios, De la Amicicia, y De la Senectud. Con la Economia de Xenophonte todo nueuamente traduzido de Latin en Romance Castellano...*, Antuérpia, J. Steeksio,

antigo, o património ético grego e romano foi incorporado na tradição cristã, e aí, depois de algumas adaptações, assumiu uma autoridade bem vincada. A «cristianização» de muitos dos preceitos morais dos Antigos concorreu para «cimentar» essas concepções, conferindo-lhes um carácter marcadamente religioso e cada vez mais irrefutável.

No que toca à benevolência, o Cristianismo aprofundou as razões da amizade aristotélica, estóica e ciceroniana. A palavra «amizade» foi escolhida para designar a relação entre Jesus e os seus discípulos, e o texto bíblico por diversas vezes testemunha tal escolha, sobretudo o Evangelho de São João ¹⁰. A fidelidade – bem como outros atributos do amor e da amizade, como a confiança, a partilha material, a liberalidade, a memória e a gratidão – também adquiriu uma forte ressonância cristã, passando a denotar a esperança e a entrega total da alma dos fiéis, que contavam completamente com Deus e com o seu amor. De acordo com os principais autores cristãos, era precisamente essa memória, essa lembrança do amor de Deus que impelia as pessoas a amar o próximo, pois ao amar o amigo estavam a amar a sua própria perfeição e também a pessoa divina. A *caridade* constituía, afinal, a leitura cristã da amizade «pagã», e figurava entre as «virtudes teologais», juntamente com a fé e a esperança.

O contributo da patrística para esta «sagração» da amizade foi também muito relevante. Agostinho de Hipona, mais do que qualquer outro dos chamados «Padres da Igreja», encarou a caridade como a suprema forma de amor pelo próximo, alegando que esse afecto tinha o poder de instaurar a comunicação com a divindade ¹¹. Essa mesma

1546; *Las Obras de Xenofonte trasladadas de griego en castellano por... Diego Gracian...*, Salamanca, Juan de Junta, 1552; M. T. Cícero, *Libro... en que trata, de los Officios, de la Amicicia, de la Senetud...*, Salamanca, Pedro Lasso, 1582; Antonio de Obregon y Cerezeda, *Discursos sobre la Filosofia Moral de Aristoteles, Recopilados de diuersos Autores. Dirigidos A la Catholica Real Magestad del Rey de las Españas don Felipe III....*, Valhadolide, Luis Sanchez, 1603. Para uma panorâmica da influência do pensamento senequiano na Península Ibérica, vide K. A. Blüher, *Seneca in Spanien: Untersuchungen zur Geschichte der Seneca-Rezeption in Spanien vom 13. bis 17. Jahrhundert*, Munique, 1969; Henry Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*, Oxford, Oxford University Press, 1972.

¹⁰ Eldho Puthenkandathil, *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship. An Exegetico-Theological Investigation of the Term in the Fourth Gospel*, Francoforte no Meno, Peter Lang, 1993.

¹¹ Carla Romano, *Un'Anima in Due Corpi. L'Amicizia nella Patristica*, Salerno, Dottrinari, 1995.

crença modelou as primeiras comunidades monásticas do Ocidente Medieval ¹². Mais tarde, no mundo universitário do século XIII, o dominicano Tomás de Aquino foi um dos muitos teólogos que reafirmaram o carácter natural do amor, encarando esse afecto como uma inclinação natural para o bem. O famoso teólogo dominicano dedicou partes consideráveis da *Summa Theologiae* e da *Summa contra Gentiles* à temática do amor, legando para a posteridade uma das mais minuciosas análises do mecanismo anímico que estava associado à benevolência, sendo esta última entendida como uma forma de comunicar com a entidade divina. Os escritos de Tomás de Aquino, como se sabe, tiveram uma enorme repercussão no mundo ibérico dos séculos XVI e XVII, sobretudo no quadro da chamada «segunda-escolástica» ¹³, passando a constituir a principal referência para todos os autores que escreveram acerca do amor pelo próximo e acerca dos seus atributos: a fé, a confiança, a concórdia, a protecção, a obediência, a entre-ajuda e a reciprocidade. Todos estes atributos eram directamente dependentes da capacidade de rememoração, da memória dos benefícios feitos pelos amigos. Sem essa capacidade de recordar, o amor não podia jamais surgir.

No campo da espiritualidade, alguns movimentos religiosos do início da época moderna viram no amor e na amizade o principal vínculo que, num plano espiritual, os unia entre si, mas também como o laço que os ligava à divindade. Isso mesmo aconteceu na Europa do Norte, entre os *Gottesfreunde* da *Devotio Moderna*, embora um número considerável de ibéricos tenha também confessado a sua admiração pelo poder unificador do amor. Nesse âmbito, a figura de Jesus Cristo foi assumindo uma importância crescente, e muitos foram os que celebraram a sua vida como o supremo exemplo de amizade, absolutamente pura e desinteressada ¹⁴. Cristo, nas palavras de frei

¹² Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community. The Monastic Experience 350-1250*, Kalamazoo, Cistercian Publications Inc., 1988.

¹³ Cfr. A.A. Banha de Andrade (org.), *Curso Conimbricense. I. Padre Manuel de Góis: Moral A Nicómaco, de Aristóteles*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1957; F. E. Cranz, «The Publishing History of the Aristotle commentaries of Thomas Aquinas», *Traditio*, 34 (1978) pp. 157-192; Charles B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Cambridge, Ms, Harvard University Press, 1983.

¹⁴ Cfr. Maria Idalina Resina Rodrigues, *Fray Luis de Granada y la Literatura de Espiritualidad en Portugal (1554-1632)*, Madrid, UPS-FUE, 1988, pp. 257 segs.

Tomé de Jesus, representava o «amor de tão verdadeiro amigo, tão liberal Saluador, & tão PerfeitiBimo Redentor»¹⁵.

A par das formulações doutrinárias que acabámos de enumerar, a tradição cristã criou um vasto leque de amizades exemplares, um material que foi avidamente lido, relido e revisitado durante todo período medieval e moderno. Um dos exemplos mais conhecidos é o caso da amizade bíblica entre David e Jónatas (I Samuel, 18), um dos numerosos pares de amigos que foram regular e sistematicamente celebrados desde os primórdios do Cristianismo, continuando muito em voga em pleno século XVI. A literatura apresentava-os como exemplos a imitar, e, no seu conjunto, esses escritos exemplares formavam uma espécie de «museu da natureza humana» – a expressão é do estudioso francês Louis van Delft¹⁶ –, pois aí estavam expostos os diversos tipos de amor e de amizade, representados em histórias e em imagens vocacionadas para ficar inscritas na mente dos leitores.

A juntar a esse vasto material, o pensamento cristão enriqueceu a antiga e prestigiosa tradição das sentenças, dos aforismos e das máximas relativas à amizade. A partir dos livros bíblicos dos *Provérbios* e do *Eclesiastes*, os autores cristãos geraram um enorme *corpus* de adágios e de provérbios dedicados à amizade e ao amor pelo próximo, sentenças transmitidas de geração em geração e muitas delas gozando de um considerável prestígio. Em pleno século XVI não foram poucos aqueles que optaram por recolher e compilar tais adágios, o que demonstra bem a aceitação então desfrutada por semelhante género literário. Desse labor resultavam antologias que expunham, de forma breve e acessível, os fundamentos da moral, cartapácios vocacionados para o uso rápido e para a utilização em situações quotidianas, sobretudo quando não havia tempo para ler o que as autoridades doutrinárias diziam acerca do amor pelo próximo. Um bom exemplo desse género de obras é a recolha levada a cabo por frei Aleixo de Santo António, intitulada *Philosophia Moral Tirada de alguns Prouerbios*

¹⁵ Cfr. frei Tomé de Jesus, *Trabalhos de Iesv, Primeira Parte...*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1602, prólogo. Acerca deste interesse seiscentista pela vida de Cristo importa consultar, também, o poema de Manuel de Povoas, *Vita Christi...*, Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1624, um tremendo sucesso na época em que foi publicado.

¹⁶ Louis van Delft, «Memoria/Prudentia: les recueils des moralistes comme arts de mémoire» in Volker Kapp (org.), *Les lieux de mémoire et la fabrique de l'oeuvre*, Paris-Seattle-Tübingen, Papers on French Seventeenth Century Literature, 1993, pp. 131-146.

ou *Adagios...* (Coimbra, 1640), onde, logo a abrir, se pode ler a seguinte máxima: «Faze bem, não cates a quem» ¹⁷. No fundo, os moralistas apresentavam ao leitor uma panóplia de «lugares-comuns» da bemquerença, compilados em verdadeiras sùmulas de comportamento padronizado. Tais sùmulas conduziam o leitor por uma espécie de visita guiada aos diversos *loci* do amor e da amizade, e a repetição dessas sentenças funcionava, ela própria, como um expediente mnemónico, acabando por inscrever tais modelos na memória dos leitores ¹⁸.

O mesmo carácter doutrinator pode ser encontrado em outros géneros literários ligados à actividade pastoral da Igreja, como é o caso dos textos vocacionados para apoiar a devoção, ou dos livros ligados à arte da pregação. Todos esses escritos transmitiam testemunhos do modo como os coetâneos viviam (e deviam viver) os laços afectivos, e todos eles se esforçavam por caracterizar a benevolência e a amizade, analisando, por vezes detalhadamente, a tensão emotiva que correspondia a cada um dos estados de alma. O diálogo *Imagem da Vida Christam...* (Coimbra, João de Barreira, 1563), do jerónimo frei Heitor Pinto, é um dos melhores contributos portugueses para essa temática: para além de apresentar reflexões muito originais sobre o poder dos afectos, define um grande número de preceitos acerca da amizade cristã e dos deveres dessa relação, sublinhando a importância da liberalidade e da disponibilidade para partilhar. Para Heitor Pinto as dádivas que eram trocadas entre os amigos constituíam uma espécie de materialização do afecto que nutriam entre si.

No entanto, o interesse pelo amor e pela amizade não se limitava à literatura de inspiração religiosa. Com efeito, essa temática ocupa um lugar igualmente importante em outros domínios, com destaque para o universo jurídico, que desde sempre reconheceu o carácter natural dos afectos e da sua normatividade, respeitando e sublinhando

¹⁷ Frei Aleixo de Santo António, religioso da Ordem de Cristo, *Philosophia Moral Tirada de alguns Prouerbios ou Adagios, amplificados com autoridades da Sagrada Escripura, & Doutores que sobre ella escreveram...*, Coimbra, Diogo Gomes de Loureiro, 1640.

¹⁸ Acerca do lugar destes cartapácios no contexto da espiritualidade da época, veja-se o estudo de José Adriano de Carvalho, «Manuel Severim de Faria. Espiritualidade e Realidades Missionárias nas ‘Províncias de Guiné’», *Bracara Augusta*, vol. XXXVIII, fasc. 85-86 (98-99) (Jan.-Dez. 1984) pp. 5-55.

a sua importância enquanto laço de coesão social ¹⁹. A mesma postura de reverência perante o natural poder do amor pode ser encontrada nos textos legislativos produzidos no mundo ibérico: tanto nas *Partidas* como nas *Ordenações* há numerosas alusões à importância social do amor e da amizade, bem como à sua influência ordenadora, seguindo de perto, aliás, o que se passava tanto no direito romano da Antiguidade como na literatura do *ius commune* ²⁰.

Até tempos muito recentes o respeito jurídico pela ordem afetiva foi praticamente unânime, e só assim se explica porque é que o direito positivo teve sempre em tão boa conta o amor e o seu ordenamento, encorajando, até, práticas de justiça informal que contavam com esse poder ordenador dos laços sentimentais, como era o caso da arbitragem ou da composição amigável de querelas ²¹. Desde épocas ancestrais que esse expediente era considerado como a melhor forma de sanar conflitos, como a melhor forma de regenerar a concórdia e a harmonia dessa comunidade fundada, a um nível profundo, no amor ²². A respeito do direito canónico, também aí abundam os sinais de reverência pelo poder dos afectos, e a maioria dos canonistas enaltece as virtudes da composição amigável de conflitos, ou seja, a resolução de querelas que dispensava da intervenção das instâncias jurídicas formais. Aliás, no processo formativo de muitos sacerdotes um dos momentos mais importantes consistia na aprendizagem da arte de reconciliar inimigos, de «fazer amizades» – como então se dizia – entre os que se queriam mal ²³. Tal significa que, tanto para a tradição

¹⁹ É nesse sentido que escreve o jesuíta Fernando Rebelo na sua *Opvs de Obligationibus Iustitiae, Religionis et Caritatis...*, Lyon, H. Cardon, 1608, pp. 9 segs.

²⁰ Fritz Schulz, *Principles of Roman Law*, Oxford, Clarendon Press, 1967, pp. 222 segs.

²¹ Jesús Vallejo, «Amor de árbitros. Episodio de la sucesión de Per Afán de Ribera el Viejo» in J.-M. Scholz (dir.), *Fallstudien zur spanischen und portugiesischen Justiz, 15. bis 20. Jahrhundert*, Francoforte no Meno, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 211-269; Jerold S. Auerbach, *Justice without Law? Resolving Disputes without Lawyers*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 8 segs.

²² Cfr. Michael Clanchy, «Lei e Amor na Idade Média» in A. M. Hespanha (coord.), *Justiça e Litigiosidade: História e Prospectiva*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, pp. 139-166.

²³ Cfr. o manual do jesuíta João Rebelo, *Hystoria dos Milagres do Rosario, e de muytas & diuersas deuações, & seruiços, que santos, & peccadores fizeram a*

canónica como para a civilista era um dado adquirido que o amor e as suas normas governavam, a um nível profundo, o corpo social.

Para lá do universo teológico-jurídico, e entrando já noutros campos da literatura do longo período compreendido entre o século XIV e o XVII, o panorama é em tudo semelhante: além-Pirenéus autores prestigiados como Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio, Leon Battista Alberti, Thomas More, Desidério Erasmo, Michel de Montaigne, Etienne de La Boétie, Francis Bacon ou François de Sales, entre muitos outros, têm o seu nome associado à reflexão sobre o amor do próximo e suas implicações existenciais. No mundo ibérico são também extremamente frequentes as investigações detalhadas sobre a amizade e o amor, em especial nos escritos de inspiração neo-platónica e petrarquista ²⁴. Aí, um dos temas que suscitava mais interesse era a relação entre esses afectos e os meandros anímicos, e muitos dos autores desses textos acabavam por produzir aquilo que o estudioso italiano Mino Bergamo designou por «anatomia da alma» ²⁵. Cada um desses escritos insistia nas mesmas imagens exemplares da relação afectiva, difundindo-as e vulgarizando-as, estabelecendo desse modo uma bem precisa normatividade da amizade, e fixando as condições de manifestação e de exteriorização desse sentimento. Em muitos desses livros, frequentemente construídos em forma de diálogo, sucedem-se perguntas e respostas onde o conteúdo ficcional e a roupagem filosófica convivem lado-a-lado, resultando conversações entre interlocutores – em geral clérigos e cortesãos – que desenvolviam a sua reflexão acerca da casuística da amizade num *locus amoenus*, um jardim ou um *studiolo* ²⁶.

No que respeita aos livros de cortesias, as páginas que eram dedicadas à conversação incluíam sempre indicações precisas respeitantes ao amor e à amizade áulica. Insistiam, nomeadamente, na dimensão comunicacional dessa ligação, pautada pelo intercâmbio tan-

santissima Virgem Maria..., Évora, Manuel de Lyra, 1602, f. 2 segs. Devo esta sugestiva referência a Federico Palomo del Barrio, a quem agradeço.

²⁴ Rita Marnoto, *O petrarquismo português do renascimento e do maneirismo*, dissertação de doutoramento, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 1994.

²⁵ Mino Bergamo, *L'Anatomia dell'Anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bolonha, Il Mulino, 1991.

²⁶ Eugenio Asensio, «Damasio de Frías y su *Dórida*, Diálogo de Amor. El Italianismo en Valladolid», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV, 1 (1975) pp. 219-234.

to de virtudes e de maneiras de ser, como de serviços e de bens. Seguindo o exemplo de Baltazar Castiglione, André de Resende, em *De Vita Aulica*, escreveu sobre o papel da amizade na vida palaciana, e o mesmo aconteceu com Luis Milan no seu *Libro intitulado el Cortesano...* (1561), com Steffano Guazzo em *La Civil Conversatione...* (Brescia, 1574), com Tomaso Garzoni, Cristóbal Suárez de Figueroa, Juan Benito Guardiola – no seu *Tratado de la nobleza...* (1591) –, frei Miguel Soares em *Serões do Príncipe...*, Francisco Rodrigues Lobo na *Corte na Aldeia e noites de inverno...* (1619), entre muitas outras obras ²⁷.

Os livros que traçam retratos ideais da realeza também dedicam muita atenção aos afectos. Em geral concebidos para servir de apoio à educação de um jovem príncipe, todos estes escritos vêm na benevolência uma dimensão muito importante do processo formativo. No que respeita ao contexto português, ao longo do século XV a corte de Avis muito valorizou a amizade, e tal é bem visível nas diversas traduções e versões de tratadistas morais da Antiguidade que patrocinou ²⁸, e também em livros tão variados como o *De Republica Gubernanda per Regem*, de Diogo Lopes Rebelo (1496); na *Breve Doutrina e Ensinança de Príncipes* (1525) de frei António de Beja; nos dois livros de Lourenço de Cáceres, *Condições, e Partes que há-de ter um Bom Príncipe* (ca. 1528) e *Tratado dos Trabalhos do rei*; nos escritos de Francisco de Moncón, o *Libro Primero dl Espejo dla Pincesa Christiana* (ca. 1543), o *Libro Primero del Espejo dl Principe Christiano* (1544) e o *Libro Segundo dl Espejo del Perfecto Principe Christiano* (ca. 1545); na obra de frei António de Guevara, *Relox de Príncipes...* (1529); na oração pronunciada por D. António Pinheiro, *Da [criação] dos Príncipes* (ca. 1545); nas «Sentenças para a ensinança e doutrina do príncipe D. Sebastião», atribuídas a André Rodrigues de Évora; ou, ainda, no livro de D. Jerónimo Osório, *De Regis Institutione et Disciplina* (1572) ²⁹.

²⁷ Veja-se, para ulteriores indicações sobre este tema, José Adriano de Carvalho, «Introdução» a Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, Lisboa, Editorial Presença, 1991, pp. 7-42.

²⁸ Jeremy N. H. Lawrance, «Humanism in the Iberian Peninsula» in A. Goodman & A. MacKay (eds.), *The Impact of Humanism on Western Europe*, Londres, Longman, 1990, pp. 220-258.

²⁹ Sobre esta literatura consulte-se Maria de Lurdes Correia Fernandes, «Da Doutrina à Vivência: Amor, Amizade e Casamento no «Leal Conselheiro» do rei

Para o século XVII o número de obras de índole moral que contêm alusões ao amor e à amizade é verdadeiramente esmagador, e entre os seus autores figuram todos os nomes mais prestigiados da literatura portuguesa daqueles anos, como é o caso de Manuel de Faria e Sousa, de Martim Afonso de Melo, de Francisco Manuel de Melo, do jesuíta António Vieira, de Manuel Monteiro de Campos, de Francisco Rodrigues Lobo, de Manuel Severim de Faria, de frei António das Chagas, de frei Cristóvão Godinho ou de frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, para citar apenas os mais importantes.

A amizade e o amor encontram-se também omnipresentes nas incontáveis obras que reuniam preceitos e advertências acerca da governação do reino. Refira-se, a título de exemplo, o caso do *Aviso de privados y doctrina de cortesanos* (1539) do já citado frei Antonio de Guevara, ou o livro de Gaspar de Añastro y Synza, *Los seis libros de la republica de Iuan Bodino...* (1590), tradução-adaptação do clássico de Jean Bodin; ou, ainda, o não menos famoso *Della ragion di stato...*, de Giovanni Botero, publicado em 1589 e rapidamente difundido em toda a Europa. No contexto português, um dos exemplos mais sugestivos é proporcionado pelo tratado do jesuíta Diogo Henriques de Vilhegas, *Leer sin libro. Direcciones acertadas para el gobierno ético, económico y político...* (Lisboa, António Craesbeeck de Mello, 1672), onde é apresentada uma detalhada análise do afecto amistoso e da sua presença na relação entre o príncipe e aqueles que se encontravam sob a sua alçada. Todos aqueles que escreveram sobre a arte do governo nunca deixaram de analisar a articulação entre a política e o amor, e este facto, como adiante veremos, é muito significativo.

A literatura emblemática, singular cruzamento entre as letras e as artes visuais, também fez eco da casuística do amor e da amizade, concorrendo para divulgar e para difundir, através de emblemas – ou seja, imagens associadas a um poema, normalmente um epigrama – essa normatividade que regulava o relacionamento entre amigos. Dezenas de composições emblemáticas dedicadas à benevolência podem ser encontradas na vasta recolha levada a cabo por Arthur Hen-

D. Duarte», *Revista da Faculdade de Letras - Línguas e Literaturas*, II^a série, vol. I (1984) pp. 133-194; e Ana Isabel Buescu, *Imagens do Príncipe. Discurso Normativo e Representação (1525-1549)*, Lisboa, Cosmos, 1996.

kel e por Albrecht Schöne ³⁰. O mais conhecido emblema dedicado a esse tema é, provavelmente, aquele que representa um ulmeiro com uma vinha entrelaçada no seu tronco, alegoria bíblica da benevolente entre-ajuda, uma imagem alegórica cultivada pela literatura, pela pintura e pela escultura, e onde, uma vez mais, os atributos da amizade e os elementos eucarísticos convivem lado a lado. Como tal, trata-se de um emblema que revela bem que as concepções profanas da bem-querença estavam assentes num fundo cristão ³¹.

Os livros que reúnem preceitos sobre a realeza também recorreram, com alguma frequência, à emblemática, e a par de advertências sobre o príncipe ideal, muitos incluem imagens que ilustram e reforçam, até, essas advertências ³², transmitindo um conceito de política onde as razões profanas e as razões religiosas se confundem, e onde o afecto impregna a ligação entre o monarca e os seus vassalos. O mesmo sucede em quase todas as cerimónias régias realizadas durante os séculos XVI e XVII, sendo aí corrente a apresentação de imagens amorosas da realeza, autênticas representações gráficas da benevolência recíproca que ligava o monarca e os seus vassalos. A sensibilidade de Quinhentos e de Seiscentos apercebeu-se de que era possível transmitir e suscitar afectos através das imagens, e foi isso que levou as casas reais de toda a Europa a publicitar representações da majestade régia, através da pintura ou da gravura. Tratava-se de verdadeiras «pinturas morais», pois tinham a finalidade de seduzir as populações, fazendo despertar nelas o afecto pelo seu rei.

Ainda no campo das artes visuais dos séculos XVI e XVII, chegaram até nós numerosas imagens representando graficamente os sentimentos que os amigos deviam nutrir uns pelos outros. Ao longo da época moderna foram muitos os artistas que dedicaram composições pictóricas ao conceito de amizade legado pelos Antigos, destacando-se, claro, Peter Paul Rubens, sobretudo com duas das suas principais obras: antes de mais, «Os quatro filósofos» (Palácio Pitti,

³⁰ A. Henkel & A. Schöne (dir.), *Emblemata, Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhundert*, Estugarda, 1967.

³¹ Peter Demetz, «The Elm and the Vine: Notes toward the History of a Marriage Topos», *Publications of the Modern Language Association*, 73 (1958) pp. 512-532.

³² Juan de Solorzano, Diego de Saavedra Fajardo ou o jesuíta Andres Mendo são autores a ter em conta a respeito deste género literário.

Florença), que representa um erudito círculo de amigos em torno de Joost Lips; depois, «O jardim do amor» (Museu do Prado, Madrid), onde é retratado o ambiente ameno que era típico do afecto aristocrático. Trata-se de imagens impregnadas de alusões à amizade estoica, e onde ressalta a consciência do carácter virtuoso e superior desse vínculo, materializado na acessibilidade, na afabilidade, na entreatajuda material e na conversa amena e discreta em torno de um tema pelo qual todos se interessavam. Estas imagens sugerem ainda um conceito de amizade que envolvia afinidades morais, intelectuais e políticas. De acordo com Mark Morford, este facto constitui um claro indício da inspiração estoica que impregnava estas pinturas de P. P. Rubens ³³.

No fundo, estamos perante alegorias e metáforas pictóricas do perfeito amor e da perfeita amizade, e o apelo à vista visava não só auxiliar a apreensão mas também reforçar a memorização dos afectos ³⁴.

Como se pode constatar a partir desta breve ³⁵ enumeração dos vestígios textuais e pictóricos do amor pelo próximo, o mundo ibérico dos séculos XVI e XVII manifestou um enorme interesse pelo amor pelo próximo e pela amizade, legando para a posteridade uma vasta panóplia de representações da benevolência. Em certo sentido, todos estes testemunhos que referimos são como que a «materialização» dos sentimentos, são afectos objectivados em textos e em imagens, vestígios documentais que nos falam de amores e de amizades muito diferentes dos actuais.

Um fundo teológico-jurídico

Uma vez apresentado este *corpus* de representações do amor e da amizade, importa agora explicitar a relevância política dessa imagética.

³³ Mark Morford, *Stoics and neostoics: Rubens and the circle of Lipsius*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

³⁴ Antonio Serrano Gonzalez, «La storia politica nelle fauci del lupo», *Scienza & Politica*, 14 (1996) pp. 109-125.

³⁵ Este *corpus* está a ser objecto de uma análise mais circunstanciada no âmbito da dissertação de doutoramento que o autor deste artigo se encontra a preparar, esperando-se para breve a sua conclusão.

Antes de mais, parece-nos indiscutível que todo o material atrás mencionado remete para um fundo comum, e esse fundo comum são os dispositivos conceptuais sistematizados pela teologia moral e, de certo modo também, pela literatura jurídica. De facto, a literatura teológico-jurídica fornece, por assim dizer, o vocabulário conceptual que permite representar, verbalmente ou em termos pictóricos, o papel social do amor e da amizade. E este aspecto é muito significativo, pois mostra bem que, naquele período, os saberes mais habilitados para produzir reflexões sistemáticas sobre a sociedade e a sua ordem imanente eram a teologia e o direito.

O universo teológico-jurídico protagonizava, assim, a produção dogmática acerca da dinâmica social. Na verdade, até tempos relativamente recentes os teólogos, a par dos juristas, foram os principais e os mais autorizados doutrinadores sobre a comunidade e o seu governo ³⁶, denotando uma evidente vocação para a compreensão aprofundada das relações entre as pessoas, e desempenhando um papel de primordial importância na reflexão sobre as questões comportamentais ³⁷. Sintomaticamente, uns e outros sublinharam o poder dos afectos, vendo no amor, antes de mais, um sentimento fundador da vida comunitária e gerador de laços espirituais entre as pessoas, impelindo os homens para a colaboração e para uma entreatajuda que se materializava na troca de bens e de serviços.

Mas a literatura teológica não se limitou a um papel reflexivo. De facto, o discurso sobre o afecto comportava também um elemento normativo. Para além de proporcionar imagens sistemáticas sobre essa ordem social fundada no amor pelo próximo, tal literatura ambicionava organizar a sociedade e conduzir os comportamentos. Assumiu, por isso, um forte carácter preceptivo ³⁸, esforçando-se por educar o espírito e disciplinar a acção através de imagens de carácter

³⁶ Bartolomé Clavero, «De la religión en el derecho, historia mediante», *Quaderni Fiorentini*, 15 (1986) pp. 531-549; *idem*, «Religión y Derecho. Mentalidades y Paradigmas», *Historia, Instituciones, Documentos*, 11 (1985) pp. 1-26.

³⁷ António Hespanha, «Pré-compréhension et savoir historique: la crise du modèle étatiste et les nouveaux contours de l'histoire du pouvoir», *Rättshistorika Studier*, XIX (1993) pp. 49-67; e, de Bartolomé Clavero, *Temas de Historia del Derecho: Derecho Común*, Sevilha, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2. edición revista y ampliada, 1979.

³⁸ Bartolomé Clavero, «Textos Antigos em Tempos Modernos: a Determinação das Transgressões», *Penélope. Fazer e Desfazer a História*, 6 (1991) pp. 41-46.

normativo, de dispositivos disciplinares e de técnicas de vigilância. Definiu não só uma arquitectura de relações entre as pessoas, mas também o uso quotidiano dessa rede de relações, gerando, desse modo, regularidades gestuais onde o amor estava omnipresente.

Em boa verdade, a literatura de Quinhentos prolongou uma tradição antiga, pois desde há muito que as relações sociais eram descritas mediante o recurso a categorias teológico-jurídicas. Dessa multissecurar descrição resultaram complexos edifícios normativos que foram preservados num vasto *corpus* literário, sob a forma de modelos de comportamento e de posturas exemplares. Esses modelos tinham em comum, entre outros aspectos, o reconhecimento da relevância social do amor pelo próximo, e uma vez disseminados, repetida e sucessivamente, acabaram por funcionar como verdadeiros «carris de conduta», consolidando ou consagrando gestos e comportamentos pré-existentes, e concorrendo para a cristalização de outros ³⁹.

A religião cristã, por sua vez, «cimentou» todas estas concepções, atribuindo-lhes um carácter natural. De facto, a literatura teológica apresentou o amor pelo próximo como um preceito indiscutível da teologia e um dado inevitável da natureza, como algo que se encontrava inscrito na natureza dos homens ⁴⁰. Importa não esquecer que a literatura teológica sempre dedicou muita atenção à amizade e ao amor pelo próximo, retratando a benevolência como uma «inclinação natural para o bem» materializada na troca amorosa de benefícios entre os amigos. Tratava-se, portanto, de uma disciplina que vinha do interior, um ímpeto natural para o bem, uma força que decorria da própria natureza das pessoas mas que, não obstante, carecia de adiestramento ⁴¹. Como tal, os doutrinadores cristãos sempre recomen-

³⁹ Gilbert Dragon, «La Règle et l'Exception. Analyse de la notion d'économie» in Dieter Simon (dir.), *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francoforte no Meno, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 1-18; R. Savelli, «Between Law and Morals: Interest in the Dispute on Exchanges during the 16th century» in V. Piergiovanni (org.), *The Courts and the Development of Commercial Law*, Berlim, Duncker & Humblot, 1987, pp. 39-102.

⁴⁰ Daniela Frigo, *Il Padre di Famiglia. Governo della Casa e Governo Civile nella tradizione dell'«Economica» tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni Editore, 1985, pp. 193 segs.

⁴¹ A. Hespanha, «La Economía de la Gracia», in *La Gracia del Derecho. Economía de la Cultura en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 151-176.

daram a prática continuada do amor pelo próximo, a fim de enraizar esse *habitus*.

Porém, após 1560 todo esse património ético assumiu um carácter mais autoritário. De facto, e como lembra o historiador italiano Vittorio Dini, na sequência do concílio de Trento a educação foi cada vez mais encarada como uma imposição de preceitos, imposição essa inspirada na precisa e rígida arquitectura das virtudes que remontava à tradição aristotélico-tomista. A pedagogia da época olhou para o legado ético da Antiguidade e da Escolástica como um verdadeiro paradigma, incorporando muitos dos seus preceitos. Assim, e na linha do que propusera Aristóteles, o comportamento foi encarado como uma actividade dirigida por um *habitus* de espírito gerado pela interiorização das normas ditadas pelas virtudes. Por outras palavras, certos estados de espírito constituíam formas de exteriorização de dispositivos interiores, os quais se encontravam fundados na natureza do ser humano. E os afectos não escapavam a este esquema comportamental, pois também eles podiam e deviam ser adestrados e disciplinados, de forma a que a cada sentimento correspondesse um conjunto de práticas rigorosamente definido. A este respeito, o mesmo V. Dini acrescenta que a relação entre o plano teológico-moral e o plano educativo passou a ser concebida de um modo extremamente linear: «era preciso ensinar a virtude para que fossem realizados os comportamentos adequados», dizia-se então ⁴². É desse espírito que comunga o manual do padre Affonso Rodrigues, *Exercicio de Perfeccion, y Virtudes Christianas... para extinguir vicios e adquirir virtudes...*, de 1609 ⁴³, um exemplo, entre muitos outros, do contributo jesuítico para este reforço da ortodoxia.

Lidamos, portanto, com repertórios normativos que se pretendiam capazes de «actuar dentro das mentes», disciplinando tudo, até

⁴² Vittorio Dini, «Dalla Pedagogia delle Virtù alla virtù della Pedagogia» in AA.VV., *Sapere e/è potere. Dalle discipline ai ruoli sociali*, vol. III, a cura di Angela De Benedictis, Bolonha, Comune di Bologna, 1990, pp. 37segs. Para o contexto português o melhor estudo sobre a implementação do programa disciplinador de Trento pertence a Federico Palomo del Barrio, *Poder y Disciplinamento en la diócesis de Évora. El episcopado de D. Teotónio de Bragança (1578-1602)*, Madrid, Memoria del Programa de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, 1994 (inédito).

⁴³ A edição *princeps* deste livro foi impressa em Sevilha, por Matias Clavijo, em 1609. Foi inúmeras vezes reeditado, refundido, traduzido e adaptado.

mesmo os afectos. Constituíam autênticos «princípios de acção», e serviam, também, como esquemas de percepção e de apreciação. Para além disso, este conjunto normativo assentava em valores muito caros à sensibilidade da época, como a estima, a afectividade, a concórdia, a harmonia, a caridade e a ajuda do próximo, o que muito contribuía para o tornar consensual ⁴⁴. Promovia uma vida comunitária assente na entreaajuda e na colaboração, e encarava a troca de bens e de serviços como os sinais exteriores do estado de espírito benevolente que devia caracterizar todas as pessoas. Enaltecia a generosidade e a gratidão, condenando veementemente o individualismo, o egoísmo, a competição e as relações fundadas no interesse e na expectativa de lucro, como era o caso do empréstimo remunerado e da usura. Tais gestos eram classificados como verdadeiramente anti-sociais, sendo merecedores, por isso, da condenação mais severa ⁴⁵. A antiguidade e a sucessiva repetição desses esquemas comportamentais e dessas proibições concorreu para a sua inculcação nas mentes, e também para conferir a essas representações um carácter quase irrefutável. Converteram-se em formas impensadas de apreender as coisas e de as classificar, engendrando constelações conceptuais, modos de descrever o mundo, regras de inferência e padrões de valoração ⁴⁶.

No fundo, tais imagens normativas deviam a sua eficácia ao modo como eram inculcadas nas mentes das pessoas, inculcação essa que se processava não só pela divulgação repetida e extensiva dos livros que as veiculavam, mas também no decurso do próprio processo de socialização. O conjunto de imagens exemplares que essa literatura veiculava passou a representar não só um repositório de padrões de conduta ou de programas de comportamento, mas também quadros de sentido e de referência, uma espécie de «gramática» dos gestos que as pessoas quotidianamente desempenhavam. Tratava-se, portanto, de normas que codificavam e organizavam o relaciona-

⁴⁴ A. Hespanha, «La senda amorosa del derecho. *Amor y iustitia* en el discurso jurídico moderno», in C. Petit (org.), *Las Pasiones del jurista. Amor, memoria, melancolía, imaginación*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 21-71.

⁴⁵ Cfr. a magistral análise de B. Clavero sobre o tema da usura (*op. cit.*, 1991). Veja-se, também de B. Clavero, «*Dictum beati*. A proposito della cultura del lignaggio», *Quaderni storici*, 86, anno XXIX, fasc. 2 (1994) pp. 352 segs.

⁴⁶ Harold J. Berman, *Faith and Order. The Reconciliation of Law and Religion*, Atlanta, Scholars Press, 1993.

mento, classificando, distinguindo, apreciando e enformando a conduta das pessoas.

Assim, a imagética da amizade vulgarizou o vocabulário e os esquemas organizadores que, para os contemporâneos, funcionavam como indicadores da sua posição em relação aos outros, bem como da direcção e do significado dos gestos por si desempenhados. Era um sentimento que ordenava, que instaurava a ordem, que estruturava a interacção social. Os textos que integram o *corpus* que acima apresentámos, por conseguinte, são dotados de uma dupla virtualidade: em primeiro lugar, constituíam o resultado, directo ou indirecto, da produção doutrinal do universo teológico-jurídico, o qual produzia, à data, as análises mais sistemáticas sobre o corpo social e o seu funcionamento. Por outro lado, definiram modelos comportamentais e revelaram uma especial apetência para «actuar dentro das mentes», socorrendo-se dos meios que foram atrás mencionados.

E desde o ponto de vista do analista actual, tais textos constituem um instrumento precioso, pois permitem aceder a esse mundo interior onde se fundava a conduta amistosa. Sem esses escritos seria praticamente impossível conduzir uma investigação com estas características.

O poder do amor e da amizade

Gerado no âmbito teológico e jurídico, este conceito de vida afectiva teve uma vasta influência nos demais campos da interacção social. De facto, marcou o entendimento coetâneo da generalidade das relações comunitárias, configurando não só a vida no espaço familiar mas também os relacionamentos estabelecidos fora do âmbito doméstico, condicionando, até, o governo do corpo político e a linha de conduta que o rei e os seus principais ministros deviam seguir.

Como dissemos atrás, para a sensibilidade da época a ordem mais forte e duradoura era aquela que os afectos geravam. O mundo fora criado por um acto de amor da divindade. O amor estava igualmente na origem da vida em sociedade, e era também no amor que assentava família ⁴⁷. Aliás, o agregado doméstico constituía, por definição, o

⁴⁷ Bartolomé Clavero, «Almas y cuerpos. Sujetos del Derecho en la Edad Moderna» in AA. VV., *Studi in Memoria di Giovanni Tarello*, vol. I, Milão, Giuffrè, 1990, pp. 153-171.

exemplo mais perfeito de uma comunidade fundada no amor e onde imperava a benevolência ⁴⁸. E não devemos esquecer que, desde tempos ancestrais, a família foi considerada como a matriz natural da sociedade, não sendo poucos os autores que viram no corpo social uma «grande família», um conjunto que, no fundo, possuía uma estrutura homóloga à do espaço doméstico. Tal significa que ao afecto também era reconhecido o poder para organizar a interacção no quadro dessa «grande família» que era o corpo político.

Assim, o laço afectivo «cimentava» igualmente a relação entre pessoas que não possuíam qualquer vínculo familiar. E as relações afectivas estabelecidas nessa sociedade organicamente estruturada podiam assumir formas diversas, como o apadrinhamento, o clientelismo, o compadrio, o companheirismo militar, a confraria, etc., podendo, até, em alguns casos, gerar laços mais poderosos do que os laços familiares ⁴⁹. É oportuno recordar que, na Antiguidade grega, a amizade – a *philia* – gozava de uma reputação muito semelhante, e já nessa altura a normatividade subjacente ao laço de amizade era bastante ampla. Tal normatividade, como vimos, foi preservada em literatura de índole diversa, contínua e sucessivamente relida no decurso dos séculos subsequentes, o que fez com que, em pleno século XVI e XVII, boa parte dos valores da *philia* continuassem vivos.

No Portugal de Quinhentos e de Seiscentos o meio nobiliárquico cultivou uma concepção de afecto onde se escutavam ecos da *philia* grega. No seio da aristocracia abundavam as redes de solidariedade clientelar inspiradas nos deveres inerentes ao amor, à amizade virtuosa, à entreajuda e às considerações de honra ⁵⁰. A literatura que caracteriza a nobreza, de resto, é fértil em referências ao poder unificador da amizade, e muitos autores encaravam o amor pelo próximo como uma virtude só possuída pelos nobres, relacionada, talvez, com a alegada vocação natural da elite aristocrática para a chefia. Era o afecto que estava por detrás da celebrada entreajuda e liberalidade nobiliárquica, esse «dar de bom coração...», esse «mouimento de animo, que approva, & faz liures dadiuas sem esperança de satisfação,

⁴⁸ Maria de Lurdes Correia Fernandes, *Espelhos, Cartas e Guias. Casamento e Espiritualidade na Península Ibérica, 1450-1700*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1995.

⁴⁹ Como salientou Jeremy Boissevain, no seu estudo *Friends of Friends. Networks, Manipulations and Coalitions*, Oxford, 1974.

⁵⁰ Fernando Bouza Álvarez, *Los Austrias Mayores. Imperio y monarquía de Carlos I y Felipe II*, Madrid, Historia 16, 1996, pp. 49 segs.

ou paga...» ⁵¹ que era típico do nobre, sinal de distinção social e, também, um dos atributos centrais da sua identidade corporativa. Era o afecto que unia, a um nível profundo, o grupo dirigente, conferindo-lhe a indispensável coesão. E o amor impregnava, também, a relação entre o príncipe e os seus servidores, sobretudo entre o rei e o seu valido, estruturando o modo como os dois interagiam, em especial ao nível da partilha de segredos e de informação de carácter reservado ⁵². De resto, o valido foi sempre representado como o principal conselheiro e amigo do rei, sendo também conhecido por «privado», ou seja, aquele que tinha uma ligação tão íntima com o monarca que as suas duas almas quase se fundiam ⁵³.

A amizade e o amor estavam fortemente presentes na vida palaciana dos séculos XVI e XVII. A amizade, enquanto sinónimo de estabilidade, de segurança, de lealdade e de fidelidade, era encarada como o antídoto mais eficaz para a instabilidade e a mudança constante que caracterizava o mundo áulico. Aliás, o léxico cortês encontrava-se repleto de referências ao amor pelo próximo, e o mesmo sucedia nas academias, frequentemente representadas como reuniões «amenas» entre amigos que tinham em comum o facto de pertencerem ao grupo dirigente. Em muitas dessas reuniões, para além dos laços de amizade, vigoravam afinidades políticas, ao ponto de a própria palavra «academia», por vezes, ser coetaneamente usada como sinónimo de «facção» ou de «parcialidade».

Como vimos, muitos acreditavam que a verdadeira amizade só podia surgir entre membros da nobreza e no quadro das suas formas de sociabilidade ⁵⁴. Alguma literatura da época via na aristocracia o único grupo capaz de corporizar e de manifestar devidamente tão elevado sentimento, uma virtude onde a ressonância religiosa convivía e se misturava, até, com o *ethos* cavaleiresco ⁵⁵. A amizade, enquanto

⁵¹ António de Pinho da Costa, *A Verdadeira Nobreza...*, Lisboa, Officina Craesbeeckiana, 1655, pp. 131-132.

⁵² Antonio Feros, «Twin souls: monarchs and favourites in early seventeenth-century Spain», in G. Parker & R. Kagan (orgs.), *Spain, Europe, and the Atlantic World. Essays in honour of John H. Elliott*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 27-47.

⁵³ A. Feros, *op. cit.*, 1995.

⁵⁴ Fernando Bouza Álvarez, *op. cit.*, 1996, pp. 48 *passim*

⁵⁵ António Camões Gouveia, «D. Francisco Manuel de Melo, Polígrafo. Escrever, descrever, falar e pintar» in AA.VV., *Da Pré-História à História. Homenagem a Octávio da Veiga Ferreira*, Lisboa, Delta, 1987, pp. 391-410.

capacidade inata do nobre, funcionou como um sinal de distinção que explicava e reforçava a preeminência social do grupo nobiliárquico. Tratava-se de um sentimento tão elevado que não estava sequer ao alcance dos membros do sexo feminino – aliás, mais uma herança das concepções gregas sobre a *philia*. E esta amizade nobiliárquica muito marcou o mundo ibérico deste período, numa altura em que a aristocracia apostava forte na curialização e no estabelecimento de canais de influência junto do rei, precisamente através de relações estruturadas pela amizade clientelar ⁵⁶.

Tratava-se, como foi referido, de um sentimento próprio de homens nobres, discretos e virtuosos. Um sentimento que era habitualmente exteriorizado através da conversação e do convívio galante, da troca epistolar com carácter erudito entre membros de uma academia ou entre confrades. Amizades mantidas e vivificadas por práticas mais ou menos ritualizadas, como era o caso da troca de correspondência, da dedicatória de um livro a um amigo, do sofrimento em conjunto ou do choro ao lado de um amigo, dos encontros frequentes entre companheiros possuidores de interesses literários comuns e mais ou menos convencionais – a composição de odes, de *carmina amicorum*, de versos dedicados àqueles por quem se nutria amor, ou a escrita de epitáfios em honra de um companheiro desaparecido –, e ainda das manifestações rituais do carácter não-interessado que marcava a relação entre pessoas que se queriam bem.

Mas a verdade é que os demais sectores da sociedade coetânea também assentavam, a um nível profundo, na ordem dos afectos. Eram os laços sentimentais que ditavam a identidade corporativa e a coesão interna dos grupos sócio-profissionais, como os letrados, os pintores, os grupos artesanais ou os mercadores. Entre eles vigorava, não raras vezes, uma intimidade fraternal e quase familiar, unindo os membros do mesmo universo sócio-profissional, os quais partilhavam o mesmo *ethos*, os mesmos valores, a mesma cultura corporativa. Como bem lembra Carlos Petit, em muitos casos tal cultura corporativa assumia um carácter verdadeiramente privado, assemelhando-se à cum-

⁵⁶ Nuno Gonçalo Monteiro, *O Crepúsculo dos Grandes. A casa e o património da aristocracia em Portugal (1750-1832)*, Lisboa, I.N.-C.M., 1998; Bartolomé Yun Casalilla, «La aristocracia castellana en el seiscentos. Crisis, refeudalización u ofensiva política?», *Revista Internacional de Sociología*, 45, fasc. 1 (Enero-Marzo 1987) pp. 77-104.

plicidade e aos segredos que normalmente existiam no seio de grupos de amigos ⁵⁷. No que toca ao mundo comercial, o léxico amoroso encontrava-se aí muito presente, instaurando uma ordem moral de relacionamento assente em valores como a lealdade, a igualdade e a justa correspondência entre companheiros de negócios, a franqueza, a segurança, a fidelidade e a lembrança dos compromissos assumidos e, ainda, a comunicação frequente. O *ethos* mercantil foi fortemente condicionado por este conceito de vida fundado na ajuda do próximo, e o mesmo se pode dizer das trocas e dos negócios que esse corpo social desenvolvia: tanto as operações comerciais como o direito de propriedade tinham implicações teológico-morais muito sérias, e sobre essas actividades também pendiam pesadas questões de índole moral ⁵⁸. Na verdade, até bastante tarde o intercâmbio e a posse das coisas teve muito mais a ver com o mundo teológico do que com o universo profano. O mundo católico dava muito valor ao bem-estar afectivo de toda a comunidade, pelo que a entreaajuda e a posse colectiva do património foram fenómenos muito generalizados. Pela mesma ordem de razões, o domínio individual sobre as coisas só se tornou completamente legítimo em finais do século XVIII, e até essa data vigorou uma «teologia do *dominium*», um conceito de posse muito marcado por esse entendimento afectivo da vida social ⁵⁹.

No que diz respeito às relações diplomáticas, também aí deparamos com o mesmo poder ordenador dos afectos: a amizade e a aliança entre povos era denominada, quase sempre, «confederação», ou seja, uma ligação baseada na fé, na segurança e na confiança total que era própria dos verdadeiros amigos. No domínio das relações externas dizia-se até que certas nações possuíam uma simpatia natural en-

⁵⁷ Carlos Petit, «*Mercatura y ius mercatorum*. Materiales para una Antropología del Comerciante premoderno» in Carlos Petit (org.), *Del Ius Mercatorum al Derecho Mercantil*, Madrid, Marcial Pons, 1997, pp. 55 segs.

⁵⁸ Bartolomé Clavero, «Religión y Derecho. Mentalidades y Paradigmas», *Historia, Instituciones, Documentos*, 11 (1985), pp. 1-26; Franco Angiolini, «Nobles et marchands dans l'Italie moderne», in F. Angiolini & D. Roche (dirs.), *Cultures et formations négociantes dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, 1995, pp. 97-110.

⁵⁹ Paolo Grossi, «*Un altro modo di possederli*: l'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria», Milão, Giuffrè Editore, 1977. Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genebra, Librairie Droz, 1987, pp. 95 segs.

tre si, enquanto que outras nutriam uma antipatia visceral. Ao longo do século XVII muito se falou da antipatia natural que opunha espanhóis e franceses, o que fazia com que esses dois povos nunca conseguissem firmar nenhum acordo sólido, porque faltava a confiança e a fidelidade, estados de espírito que eram próprios de dois verdadeiros amigos. Quando faltava essa «natural inclinação afectiva», não havia tratado ou compromisso que valesse.

Poderiam ser ainda apresentados muitos outros exemplos da importância social do amor pelo próximo. O que por agora importa reter é que todos esses exemplos remetem para os preceitos doutrinários de índole teológico-jurídica a que começámos por aludir. A amizade era unanimemente considerada como uma inclinação natural, uma tendência inata para fazer bem ao próximo, intrínseca, portanto, à natureza humana e governada por regras comuns a todos os homens. Todos viam na amizade o produto da simpatia, da atracção interior entre duas pessoas que conduzia a uma quase fusão das almas dos dois amigos. E a crença nessa fusão estava tão enraizada que, no âmbito judicial, chegou a ser comum um amigo representar a vontade do outro, ou seja, substituir o outro e representá-lo em questões de índole política ou jurídica⁶⁰ – «Amicus alter ego», escreve o jurisconsulto jesuíta Sebastián de Matienzo em *Commentationes Selectae Ethicae Politicae...*, de 1652⁶¹.

O amor constituía, assim, a forma mais poderosa de união, mesmo quando esse laço era estabelecido entre pessoas de famílias diversas, de diferente condição social ou gozando de distintas posições de poder. Como refere o padre Juan Eusebio Nieremberg, «mas apretados son los laços de la virtud, que los de la sangre...»⁶². E tal «laço apertado» podia unir tanto as pessoas de igual estatuto social como um servidor e o seu senhor. Ambas as relações eram governadas pelo mesmo mecanismo inerente à benevolência, um laço que podia ser fortíssimo e onde as considerações de honra estavam omnipresentes.

⁶⁰ Giovanni Lobrano, *Pater et Filius eadem persona. Per lo studio della Patria Potestas*, Milão, Dott. A. Giuffrè Editore, 1984.

⁶¹ Sebastiani De Matienzo, S.J., *Commentationes Selectae Ethicae Politicae...*, Lyon, H. Boissat & G. Remeus, 1652, lib. 10 n. 66.

⁶² Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Obras y Dias. Manval de Señores y Principes. En que se propone con sv pvreza y rigor la Espacvlacion y execucion política, economica, y particvlar de todas virtudes...*, Madrid, Viuda de Alonso Martin, 1629, p. 207.

O vínculo clientelar, como é bem sabido, implicava deveres recíprocos tomados muito a sério, e tais deveres, implícitos na sua maioria, eram expressos de forma ritualizada, através de gestos, de promessas, de fórmulas verbais padronizadas ou de cerimónias – como a troca de dádivas e de presentes entre aqueles que se queriam bem.

O mesmo carácter padronizado caracterizava os gestos e as palavras que eram inevitavelmente proferidas nesse momento especialmente traumático que era a ruptura da amizade. No mundo ibérico são inúmeros os casos de servidores que ruidosamente romperam com os seus senhores, interrompendo desse modo uma ligação onde os deveres de serviço e os deveres do afecto se confundiam, uma relação ontologicamente fundada nos princípios da bem querença. Entre os motivos invocados para justificar tal rompimento, um dos mais contundentes era a ingratidão e a acusação de violação das «leis da amizade»⁶³, uma denúncia que, de novo, reflecte bem o peso dos deveres morais de reciprocidade a que temos vindo a fazer referência.

Em suma, a amizade e o amor pelo próximo contavam com um sistema de palavras e de gestos que representava esses estados de alma. Era a forma de exteriorizar intenções de fidelidade e de benevolência, mediante um código conhecido por todos, composto por signos de fidelidade constantemente intercambiados e que remetiam para o mundo da teologia e para os seus modelos. No entanto, tais modelos eram também estruturantes, pois concorriam para inculcar e reproduzir os princípios comportamentais que esses gestos exteriores representavam.

Servidores, conselheiros e amigos

O poder ordenador dos afectos era onnipresente, estendendo-se a todos os sectores da comunidade. Como tal, os círculos de governação política não podiam escapar aos afectos e à sua capacidade para dar forma às relações entre as pessoas. De facto, e como veremos de se-

⁶³ Veja-se, como exemplo, a ligação simultaneamente afectiva e de serviço que unia Manuel de Faria e Sousa e D. Manuel de Moura Corte-Real, marquês de Castelo Rodrigo, muito bem retratada por Eugenio Asensio em «La Autobiografía de Manuel de Faria y Sousa», *Archivos do Centro Cultural Português*, XII (1978) pp. 629-637.

guida, a amizade e o amor desempenharam um papel determinante no mundo político-administrativo.

Antes de mais, cumpre lembrar que falamos de um contexto sócio-político marcado pela pulverização do poder e por uma profunda pluralidade jurisdicional. Naquele tempo nenhuma das autoridades em presença – tanto profanas como eclesiásticas – dispunha de uma burocracia nem de um dispositivo administrativo que lhe garantisse um poder efectivo sobre todo o território onde estava implantada ⁶⁴. Na ausência de tal estrutura burocrática e administrativa, o vínculo afectivo revelou-se um auxiliar precioso e repleto de consequências políticas, em especial porque tinha a capacidade de estabelecer relações de confiança muito sólidas, comportando, como constatámos, imperativos de lealdade e de fidelidade com uma forte ressonância religiosa.

Assim, no plano governativo e administrativo os laços de afecto serviram finalidades diversas: permitiam criar vínculos duradouros de fidelidade, permitiram resolver problemas, obter vantagens ou garantir mútua protecção e segurança. De resto, sabemos hoje que, ao longo de todo o Antigo Regime, a actuação governativa do monarca assentou, em boa medida, nesses laços afectivos ⁶⁵. Com efeito, tanto em Portugal como na Monarquia Hispânica dos séculos XVI e XVII o rei comportou-se como uma espécie de «grande patrono», como o vértice da grande rede clientelar que estruturava a ligação pessoal que mantinha com os seus principais conselheiros e servidores e, através deles, com os diversos corpos do reino ⁶⁶. Nessa ligação, a par de considerações sobre o serviço amistoso e os seus deveres, proliferavam imagens que representavam tal vínculo como uma relação essencialmente afectiva, governada, uma vez mais, pela normativa do amor e da amizade que analisámos na parte inicial deste artigo ⁶⁷. De segui-

⁶⁴ Cfr. Pedro Cardim, «Estado e centralização régia na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime», *Nação e Defesa*, revista do Instituto de Defesa Nacional, 2ª série, 87 (Outono de 1998) pp. 129-158.

⁶⁵ Emanuele Conte, «Passioni», *Rechtshistorisches Journal*, 17 (1998) pp. 53-59.

⁶⁶ I.A.A. Thompson, «Patronato Real e Integración Política en las ciudades Castellanas Bajo los Austrias» in J.I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 475-496.

⁶⁷ Cfr. I.A.A. Thompson, «Castile» in J. Miller (org.), *Absolutism in Seventeenth Century Europe*, Londres, 1990, pp. 73 segs.

da veremos que esta amizade entre o monarca e o reino tinha importantes consequências para o ordenamento «político-constitucional» daquele período.

O acto de estabelecer um laço de amizade no domínio da política equivalia a activar os princípios decorrentes do conceito de amor pelo próximo. Tais princípios deviam estar sempre presentes na relação entre as duas partes, e traduziam-se em gestos exteriores que avivavam e renovavam esse vínculo. Esses gestos eram como que a manifestação pública da inabalável lealdade e fidelidade que unia as partes, e entre os diversos sinais públicos da amizade destacavam-se aqueles que diziam respeito à entreatura que era própria daqueles que se amavam. O afecto – tal como o caracterizava a literatura teológica e moral – gerava uma troca constante de serviços e de dádivas amigáveis, encaradas como a prova pública e ritualizada da benevolência que existia entre cada uma das partes. As máximas apresentadas por Fernando Alvia de Castro, no seu livro de aforismos, reflectem muito bem essa ternura afectuosa que devia pautar a ligação entre as pessoas envolvidas na política, sobretudo se essas pessoas fossem o rei e o seu servidor. Uma dessas máximas sublinha, até, o débito amoroso que tal relação supunha: «Al vassalo, quanto más deudo del Principe amigo, haga se le toda buena acogida, y caricia»⁶⁸. Por aqui se vê que o imperativo do afecto constrangia todos os que se encontravam envolvidos nessa relação, e pesava até sobre o monarca, pois também ele tinha a obrigação de recompensar «regiamente», com toda a liberalidade, aqueles que o bem serviam, sob pena de ser acusado de ingratidão e de violação das leis da amizade.

O monarca encontrava-se, portanto, «preso» aos imperativos morais que temos vindo a descrever. E tais imperativos morais remontavam, uma vez mais, à esfera da teologia. No âmbito teológico muito se escreveu acerca da relação entre a divindade e os homens, e tal reflexão acabou por moldar a ligação que unia tanto o senhor e o seu servidor, como o rei e os seus vassallos. A literatura da época é particularmente rica nesse paralelismo entre o senhorio divino e o senhorio régio, e José Adriano de Carvalho, num estudo dedicado à poesia sacra de Francisco Manuel de Melo, identificou alguns exem-

⁶⁸ Fernando Alvia de Castro, *Aphorismos y exemplos políticos y militares sacados de la Primera Década de Juan de Barros...*, Lisboa, Pedro Craesbeeck, 1621, f. 34v.

plos literários da homologia entre as súplicas que os fiéis dirigiam a Deus e os pedidos que os vassalos dirigiam ao monarca ⁶⁹.

Importa salientar, porém, que os autores que estabeleceram um paralelo entre o senhorio divino e o governo régio não tinham propriamente o objectivo de divinizar a realeza, bem pelo contrário. De facto, esse paralelismo era uma forma de lembrar o monarca de que o seu desempenho devia seguir o amoroso exemplo divino e respeitar os mais fundamentais ditames morais. Esta crença numa política afectiva e eticamente orientada atravessa todo o século XVI e XVII, e pertence a António Ferreira o retrato mais expressivo do monarca constrangido pelos ditames teológico-morais que eram inerentes ao seu ofício. A tragédia *Castro*, impressa em 1598, é toda ela uma reflexão acerca do lugar da vida afectiva e da virtude no governo do reino, e transmite um eloquente retrato dos males que podiam advir se o príncipe se deixasse possuir por afectos individualistas e egoístas. Nesta peça predomina um entendimento moral do ofício régio, e António Ferreira chega ao ponto de colocar na boca do rei D. Afonso uma espantosa declaração de impotência ante os imperativos éticos: «Não sou Rey, sou catiuo, & tam catiuo / como quem nunca tem vontade liure» ⁷⁰. O beneditino João dos Prazeres, anos mais tarde, discorre longamente acerca das obrigações morais que condicionavam a pessoa régia e o seu desempenho governativo, afirmando que os reis portugueses sempre se distinguiram por «serem Amantes de Deos, & do proximo», superando a todos os príncipes da Europa no «reciproco amor, com que forão Amados de Deos, & dos vassalos» ⁷¹.

Ainda no quadro desse paralelismo entre o senhorio divino e o senhorio régio, não podemos esquecer, por outro lado, que a literatura sempre encarou as qualidades pessoais do rei como a «chave» do «bom governo», remetendo para atributos anímicos como liberalidade, a memória, a gratidão e, sobretudo, a liberalidade, ou seja, a disposição para dar, para distribuir e para recompensar aqueles que bem serviam, aqueles que, como amigos, auxiliavam o monarca a

⁶⁹ José Adriano de Carvalho, «A poesia sacra de D. Francisco Manuel de Melo», *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII (1974) pp. 330 segs.

⁷⁰ Cfr. *La Tragédie 'Castro' d'António Ferreira*, ed. Adrien Roig, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

⁷¹ Frei João dos Prazeres, *Abecedario real e régia instrução de príncipes lusitanos; composto de 63 discursos politicos e morais...*, Lisboa, Miguel Deslandes, 1692.

suportar a dura tarefa do governo do reino. Tais textos alegavam ainda que a liberalidade constituía o atributo régio por excelência, afirmando que o rei tinha a obrigação de se mostrar liberal e magnífico, atributos próprios do afecto que devia nutrir pelos seus vassallos.

Mas, afinal, o que é que estava por detrás de toda esta insistência nos apertos e na liberalidade régia?

Do nosso ponto de vista, os benefícios que eram intercambiados entre o rei e os seus vassallos constituíam demonstrações públicas do esquema de relações em que todos se encontravam envolvidos, ou seja, da ordem afectiva imanente, implícita, que estruturava o corpo social e de que todos participavam. A exteriorização periódica desses princípios, por seu turno, constituía aquilo que Pierre Legendre denominou de «liturgia de submissão»⁷², ou seja, era a forma de declarar que a ligação – antes de mais afectiva – entre o rei e o reino continuava viva e de boa saúde, e essa prática ritual concorria, também, para a perpetuação da dita ligação sentimental e da ordem que lhe era intrínseca. Por isso, o enriquecimento de um ministro como consequência de recompensas materiais concedidas pelo rei, a troca dos bons serviços que havia prestado, era encarado como uma manifestação pública de que todos guardavam na memória que aquilo que os unia ao monarca era, antes de mais, uma ligação afectiva, estruturada pelos deveres da benevolência.

Do monarca esperava-se, portanto, que fosse liberal, mas, ao mesmo tempo, que atendesse ao que dava, avaliando bem quais eram, realmente, os seus verdadeiros amigos, recordando-se dos bons serviços e retribuindo esse afecto com conta e medida. «Quem ama nunca se esquece» - assim começa a famosa recolha de adágios que António Delicado fez imprimir em 1651⁷³. Aliás, a memória era outra das qualidades que caracterizavam os verdadeiros amigos, e esta insistência na rememoração indicia que a normatividade intrínseca aos afectos era de tal modo poderosa que chegava mesmo a condicionar o arbítrio do príncipe, estruturando até a «graça e mercê» régia. Por outras palavras, as dádivas régias não se processavam arbitrariamente, sob pena de o monarca ser acusado de injustiça e de tirania. Esque-

⁷² Pierre Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.

⁷³ António Delicado, *Adagios Portuguezes Reduzidos a Lugares Comuns...*, Lisboa, Domingos Lopes Rosa, 1651, f. 1.

cer-se daqueles que o ajudaram, recompensar os que não merecem e deixar de beneficiar aqueles que prestavam bons serviços «he tyrania...», afirma Luis de Abreu e Mello em 1659 ⁷⁴.

Num estudo recente sobre a cultura política de Seiscentos, António Hespanha demonstrou que a concessão de mercês, pelo rei, era governada por normas que remontavam, em boa medida, às representações da amizade e da benevolência sistematizadas pela teologia moral ⁷⁵. Aliás, dizia-se que o serviço prestado ao rei devia ser sempre animado por um impulso interior, pelo natural e espontâneo desejo de ajudar um amigo, uma espécie de fervor moral que compelia os amantes a aderir a esse relacionamento de índole superior, e que se traduzia no querer fazer bem ao amigo. Os serviços prestados à pessoa régia, por conseguinte, eram encarados como provas desinteressadas de amor, como uma dádiva. Porém, tal dádiva tinha de ser concedida de boa vontade, sob pena de a natureza dessa oferta ser desvirtuada. Da parte do rei, a contra-dádiva também devia ser caracterizada por espontaneidade e benevolência, tinha de ser animada pelo desejo de «acrescentar» o servidor-amigo que tão bons serviços havia prestado.

À luz destas considerações, compreende-se porque é que todos os autores eram unânimes em condenar a falta de memória, o egoísmo e a ingratidão, vendo neles traços de carácter obviamente incompatíveis com o laço de amizade que devia ligar o monarca àqueles que o serviam. Assim, de acordo com Francisco de Quevedo y Villegas a ingratidão era uma das «quatro pestes del mundo», juntamente com a inveja, a soberba e a avareza, pecados que estavam igualmente relacionados com o imperativo da entreajuda liberal que era intrínseco à ligação afectiva ⁷⁶. Em 1657 o frade jerónimo Cristóvão Godinho lembrava que o rei Filipe da Macedónia tinha o hábito de castigar severamente os ingratos, colocando-lhes um «rotulo nas costas, com huma letra que dizia «Este he ingrato»» ⁷⁷. A ingratidão, afinal, re-

⁷⁴ Luis de Abreu e Mello, *Avizos pera o Paço...*, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1659, p. 35.

⁷⁵ A. Hespanha, *op. cit.*, 1993, pp. 160 segs.

⁷⁶ Francisco de Quevedo y Villegas, *Virtud Militante. Contra las Quatro Pestes del Mundo, Inuidia, Ingratitud, Soberbia, Auarizia*, ed. crítica de Alfonso Rey a partir da *princeps* de 1651, Santiago de Compostela, Universidad, 1985.

⁷⁷ Frei Cristóvão Godinho, aliás, António Pereira da Fonseca, *Poderes do Amor em geral, e oras de conversaçam particular...*, Lisboa, Officina Craesbeckiana, 1657, p. 197.

presentava o esquecimento e a infidelidade. E como muito bem salienta Aurelio Musi, no mundo ibérico deste período a exigência de ser fiel à autoridade encontrava-se de tal forma enraizada que a rebelião, a ruptura com os deveres da amizade era inevitavelmente considerada como o mais abominável dos delitos, equivalendo à suprema impiedade ⁷⁸. A fidelidade era algo de intrínseco «ao contrato da amizade, por quem esta viue, & se conserua & a ella està obrigado todo o homem sob pena de incorrer em infamia de traydor...», sustenta, de forma inequívoca, Manuel Monteiro de Campos, em 1642 ⁷⁹.

Não podemos esquecer, por outro lado, que a amizade foi constantemente associada à tarefa de aconselhar o monarca, e que os órgãos consultivos do rei foram muitas vezes representados como um grupo de amigos que ajudava esse «régio-amigo» a suportar os encargos do seu ofício e a tomar as decisões governativas. Dizia-se que esses conselheiros desempenhavam tal função porque entre eles e o rei existia uma verdadeira relação de amizade. Alguns afirmavam até que os melhores conselheiros eram aqueles que, para além do afecto pelo monarca, nutriam sobretudo amor pelo reino.

Mas quais eram as consequências concretas destas imagens? Será que estamos perante mera retórica? Ou será que, em vez disso, estas metáforas possuíam relevância política?

Tendo em conta o que temos vindo a expor, estamos já em condições para afirmar que o significado político destas representações metafóricas era bastante importante, pois trata-se de imagens que se reportam aos fundamentos da ordem social e política daquele tempo. De facto, para a generalidade da literatura o rei tinha a incontornável obrigação de se rodear de bons conselheiros, pois ao fazê-lo o monarca estava a dar a melhor prova da estima que sentia pelos diversos corpos do reino. À luz das concepções coetâneas escutar a voz do conselho era, simultaneamente, um dever do rei e um direito que assistia ao reino: um dever do rei porque, à semelhança daquele que escutava o conselho do amigo, o monarca devia dar voz àqueles que queriam ter uma palavra a dizer acerca do governo; um direito dos vassallos, porque enquanto amigos do rei eles tinham o direito e até a obrigação moral de o aconselhar e de tomar parte nas decisões governativas. Tal estatuto de «amigos» do monarca tornava-os, assim,

⁷⁸ A. Musi, *op. cit.*, 1995, pp.11 segs.

⁷⁹ Manuel Monteiro de Campos, *Academia nos Montes, E Conversações de Homens Nobres...*, Lisboa, Antonio Alvarez, 1642, p. 89.

portadores de capacidade política, e conferia ao governo um carácter marcadamente plural.

E para além de insistir no perfil moral dos conselheiros e nos processos da sua selecção, a literatura dedicada à temática do conselho sublinhava sempre que tais servidores deviam ser motivados pelo afecto que nutriam pelo rei, condição essencial para que o seu serviço fosse meritório. Apenas nessas circunstâncias, dizia-se, as virtudes eram comunicadas e só assim se alcançava um conselho de grande qualidade, porque decorrente da fidelidade que o conselheiro nutria pelo monarca.

A qualidade do conselho estava, portanto, directamente relacionada com a dimensão comunicacional inerente à amizade: se o rei soubesse escolher os seus amigos, se o monarca favorecesse a escolha «natural» dos seus conselheiros, o reino indicaria, também naturalmente, os seus representantes, aqueles que conheciam bem as necessidades da comunidade, aqueles que amavam verdadeiramente o bem comum da comunidade. Essa era a melhor forma de garantir que a escolha de conselheiros iria recair sobre homens naturalmente bons e virtuosos, ou seja, aquela que era a principal garantia do bom governo. Mas para além de tudo isto, esses virtuosos conselheiros eram simultaneamente as pessoas mais indicadas para desempenhar o papel de amigos do rei, para com ele conviver, privar e encetar a comunicação de virtudes que era própria de qualquer relação de benevolência. Como consequência da proximidade física e do convívio com esses conselheiros – os quais eram, convém não esquecer, amigos virtuosos –, a condição do monarca só podia melhorar, esperando-se que tal se reflectisse no exercício da governação. Deles se esperava aquilo que Tomás Vio de Caetano designou de «correyçam fraterna», ou seja, a admoestação proveitosa que um amigo costumava fazer ao outro, com o objectivo de melhorar a sua condição e de tornar o seu comportamento mais virtuoso ⁸⁰.

Por aqui se vê, de uma forma muito clara, a enorme influência que a teologia moral e a sua reflexão acerca do amor pelo próximo exerceram na política desta época. Assim se percebe, também, porque é

⁸⁰ Tomás Vio de Caetano, *Summa Caietana, tresladada em Portugues, com muytas Anotações, & casos de Consciencia, & Decretos do sagrado concilio Tridentino, polo Padre Frey Diogo do Rosayro, da ordem de Sam Domingos...*, Braga, Antonio de Mariz, 1566, fóls. 114 segs.

que as recomendações sobre a escolha dos amigos-conselheiros ocupam uma parte tão substancial da literatura da época, e o mesmo se pode dizer dos avisos a respeito dos falsos amigos, dos adutores, daqueles que serviam o seu senhor por interesse, e não por afecto. Ao tema do interesse e do apego ao dinheiro dedica Francisco Manuel de Melo um dos seus apólogos dialogais, «Escritorio Avarento», onde se pode ler, repetidamente, que «Grande mal é ser uma pessoa avara»⁸¹. O bom vassalo era aquele que generosamente dava o seu contributo para o bem estar de todos, sem expectativa de benefício pessoal. O serviço prestado por interesse e com expectativa de remuneração, em contrapartida, estava ligado à individualista e egoísta sede de lucro, tinha um carácter mercenário, e de tal ligação, dizia-se, só podiam resultar maus afectos. O apego aos bens materiais era uma paixão, um afecto desordenado. Por isso, desde a mais tenra idade o jovem príncipe devia ser ensinado a dominar essas paixões, ensinado a identificar os adutores e a escolher os verdadeiros amigos. Nessa escolha, sinais exteriores como a fisionomia, a maneira de falar, a postura corporal ou o comportamento constituíam dados importantes para avaliar disposição interior, espiritual, daqueles que rodeavam a pessoa régia.

Movemo-nos, portanto, numa cultura política «temperada por afectos», deparando, a cada passo, com a normativa da benevolência e com indícios de que ela impunha deveres a todos, não só aos vassallos mas antes de mais nada à pessoa do rei⁸². É que, como vimos, fazendo jus à relação de afecto que mantinha com o reino, o monarca tinha a obrigação de escutar o conselho dos representantes do corpo político, partilhar com eles a informação mais importante acerca das diversas questões da governação, bem como escutá-los antes de tomar qualquer decisão, tal e qual como se de uma relação de amigos se tratasse. Esta sequência de procedimentos, longe de autorizar variações, converteu-se naquele que todos consideravam ser o modo ordinário e mais acertado de tomar decisões governativas, o único cami-

⁸¹ Francisco Manuel de Melo, «Escritorio Avarento» in *Apologos Dialogaes*, Lisboa, Escriitorio, 1900, vol. I, p. 107.

⁸² Pablo Fernández Albaladejo, «Católicos antes que ciudadanos: gestación de una «Política Española» en los comienzos de la Edad Moderna» in J.I. Fortea Pérez (org.), *Imágenes de la Diversidad. El mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*, Santander, Universidad de Cantabria, 1997, pp. 103 segs.

nho que conduzia às boas decisões, a única via para o governo justo. Aliás, Aristóteles sustentara que sem amizade não existia justiça no governo, e muitos séculos mais tarde todos continuavam a rever-se nessa máxima. Em meados de Seiscentos o jurista António de Sousa de Macedo, protagonista do processo político português daqueles anos, escreveu que a mais importante realização do bom governo é «a amizade e concordia que a Republica consiste...»⁸³.

A afirmação de que entre o rei e o reino existia uma relação de afecto encontrava-se associada, por conseguinte, a um determinado entendimento do governo: um governo plural, onde o poder era partilhado entre o rei e aqueles que o assistiam como amigos; um governo onde pesavam imperativos morais, antes de mais nada sobre o monarca; um governo onde o conselho desempenhava um papel vigilante sobre a conduta do rei; um governo que seguia a tradição e o costume, e onde a nota dominante era o não-voluntarismo, a memória e a reprodução de estilos praticados desde tempos ancestrais⁸⁴; um governo que visava, essencialmente, manter o *status quo*, e que encarava o individualismo como uma ameaça para a estabilidade social. As normas da amizade instauravam uma efectiva ordem constitucional. Repletas de ressonâncias religiosas, reforçavam o compromisso que, através do conselho, o rei mantinha com os diversos corpos do reino, inibindo a adopção de qualquer «novidade», de qualquer medida que rompesse com os procedimentos decorrentes da ordem moral da amizade e do amor pelo próximo. Desencorajavam, nomeadamente, soluções mais autoritárias e individualistas de poder régio, ou seja, desligadas do compromisso moral que era inerente à benevolência entre o monarca e o reino.

Aliás, é bem sintomático que os reis autoritários tenham sido sempre acusados de não terem amigos, de serem incapazes de ter amigos, de serem inimigos do seu reino e, até, de impiedade. No fundo, o tirano era aquele que não gostava de ninguém, a não ser de si próprio, era aquele cuja actuação individualista e egoísta chocava com os fundamentos afectivos da ordem social, ordem essa que, tal como a

⁸³ António de Sousa de Macedo, *Armonia Política. Dos documentos Divinos com as conveniencias d'Estado. Exemplar de Principes No governo dos gloriosissimos Reys de Portugal. Ao Serenissimo Principe Dom Theodosio nosso Senhor...*, Haia do Conde, Samuel Brown, 1651, p. 74.

⁸⁴ Domenico Ferraro, *Itinerari del voluntarismo. Teologia e politica al tempo di Luis de León*, Milão, Angeli, 1995.

benevolência, possuía um carácter natural. Como tal, não raras vezes a tirania foi associada a uma conduta desumana, anti-natural e irracional, daquele que não tinha *dominium* sobre si e que se havia tornado servo das suas paixões, dos seus afectos mais indignos. Para muitos a tirania constituía um sinal claro de bestialidade, ao ponto de alguns autores eclesiásticos - como o jesuíta Juan de Mariana - defenderem mesmo o tiranicídio, ou seja, a aniquilação de uma figura que, pela sua actuação anti-natural e possuída por afectos anti-sociais, estava a pôr em causa os fundamentos da ordem social. A divindade criara essa ordem social fundada no amor, e aos homens era exigido que respeitassem, mantivessem e reproduzissem essa natural disposição amorosa das coisas ⁸⁵. O tirano, ao desrespeitar tal ordem, cometia não só um delito mas sobretudo um dos mais condenáveis pecados.

Epílogo

As representações da amizade e do amor constituem como que imagens cifradas da cultura política dos séculos XVI e XVII. Para os coetâneos, tais imagens ajudavam a pensar e a explicar os vínculos mais fundamentais que os uniam; para nós, essa imagética constitui uma linguagem codificada, um vestígio de uma cultura que há muito desapareceu. Contudo, e não obstante o seu carácter frequentemente exótico, sem essa imagética dificilmente teríamos acesso a este objecto de estudo.

Como vimos, num enorme número de textos e de imagens o afecto foi apresentado como o laço social por excelência. Esses vestígios literários e pictóricos fixaram os deveres da gratidão amistosa, e produziram uma ordem normativa que se tornou quase omnipresente. De facto, os sentimentos afectivos organizaram as relações entre pessoas que faziam parte da mesma família, mas revelaram-se igualmente capazes de estabelecer a ordem fora do universo doméstico, estruturando as relações entre grupos, e, até, entre reis e reinos. As representações da amizade e do amor remetiam para uma estrutura de ordenação e de hierarquização que se encontrava escondida na espessura das relações sociais. Referiam-se a uma ordem moral de procedimentos, a

⁸⁵ Villey, *op. cit.*, 1990, pp. 21 segs.

uma força disciplinadora que «vinha de dentro» e que era dotada do poder para carrilar a interacção social, gerando esquemas comportamentais fundados na comunicação, na entreajuda e na reciprocidade. Estabeleciam, no fundo, um conjunto de vínculos concretos e geravam débitos precisos, sublinhando que tudo isto se encontrava fundado na natureza humana.

À semelhança do que se passava no seio da família ou de uma amizade virtuosa – onde as partes estavam unidas por amor –, entre o rei e os seus vassallos também vigorava uma relação afectiva: o príncipe buscava o bem para o seu reino, pelo qual tanto afecto devia nutrir; o reino, por sua vez, devia amar o monarca, exteriorizando esse afecto através da prestação de bons serviços. Uma relação que, para além da amorosa reciprocidade a que fizemos referência, nada tinha de arbitrário ou de improvisado, obedecendo a uma ordem, a um rigoroso conjunto de procedimentos que eram decorrentes da própria benevolência ⁸⁶. À semelhança do que acontecia com os afectos, a essa ordem era atribuído um carácter natural, por ter sido alegadamente disposta pela divindade. Como tal, aos homens cabia respeitá-la e preservá-la, e qualquer violação desse ordenamento era não só um delito mas também, e sobretudo, um pecado.

É oportuno lembrar, por uma última vez, que nos encontramos bastante longe da sensibilidade actual. Naquela época, os laços de amizade cristã organizavam e estruturavam as relações sociais, e tal acontecia, como acabámos de constatar, desde a ligação entre um senhor e um seu criado até ao laço entre o príncipe e o conjunto dos seus vassallos. O próprio rei estava preso aos «grilhões da amizade», sobretudo no que toca ao benefício dos súbditos, pois dele se esperava uma bem planeada, cuidada e justa política de serviços, de gratificações e de mercês.

Como vimos, este afecto recíproco entre a realeza e o seu domínio comportava implicações constitucionais bastante sérias. Rigorosamente sublinhadas pela generalidade da literatura coetânea, essas implicações constitucionais foram sucessivamente evocadas em cerimónias que lembravam, de forma ritualizada, que aquilo que unia o rei e os diversos corpos do reino era, essencialmente, um vínculo

⁸⁶ Robert Descimon, «Les fonctions de la métaphore du mariage politique du Roi et de la république, France, XVe-XVIIIe siècles», *Annales ESC*, 6 (nov.-dec. 1992) pp. 1127-1147.

afectivo, um sentimento inscrito na dimensão anímica da existência e, por isso mesmo, repleto de constrangimentos teológico-morais. Como consequência, o monarca via a sua margem de manobra seriamente limitada pela normativa do amor e da amizade.

Esta normativa, em última análise, reflectia um entendimento teológico do mundo e da ordem que a ele presidia ⁸⁷. Parafraseando Pablo Fernández Albaladejo ⁸⁸, nesta época os homens eram, antes de mais nada, católicos, faltando ainda bastante tempo até que o conceito profano de «cidadão» se implantasse. No fundo, os membros do corpo político estavam unidos por um laço essencialmente espiritual.

⁸⁷ Bartolomé Clavero, «Razón de Estado, Razón de Individuo», in *Razón de Estado, Razón de Individuo, Razón de Historia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, pp. 18 segs.

⁸⁸ Pablo Fernández Albaladejo, *art. cit.*, 1997, pp. 103-127.